

IL POLITICO

RIVISTA ITALIANA DI SCIENZE POLITICHE

Fondata da Bruno Leoni

ESTRATTO



NUOVA SERIE DEGLI ANNALI DI SCIENZE POLITICHE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

ANNO LV - APRILE-GIUGNO 1990 - N. 2

HANS JONAS:
UN'ETICA PER LA CIVILTÀ TECNOLOGICA

di M. Chiara Pievatolo

1. *Lo scatenamento di Prometeo: etica e condizione umana.*

Das Prinzip Verantwortung, ora presentato al lettore italiano da Pier Paolo Portinaro, ha assunto le stigmate della più stretta attualità, in quanto ambisce a dare uno spessore filosofico alla ormai dibattutissima questione dell'interazione fra civiltà tecnologica e ambiente naturale. Il senso del libro di Jonas è tutto racchiuso nel suo *incipit*: « Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante autorestrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo » (1). Questa metafora, che rielabora un'immagine antica per descrivere una condizione che si vuole moderna, anzi, così inaudita e originale da esigere una nuova etica, e che connette i problemi del momento storico con gli interrogativi della speculazione, mostra la duplicità di cui è impregnata tutta l'opera: Jonas mira a mostrare la necessità di un'assiologia contenutisticamente, e non solo formalmente, universale, a partire da un'ontologia fondata sulla particolarità del nostro momento storico. E possiamo delineare la problematicità che incrina l'impresa di Jonas proprio sviluppando il senso della sua distorsione moderna dell'antico mito.

Il Prometeo antico aveva rubato il fuoco dal cielo per affidarlo agli uomini, assieme con le regole tecniche per il suo uso: non a caso, la sua punizione era venuta da Zeus, e non dalla terra, perché il fuoco era stato utilizzato in modo tecnicamente corretto e non aveva certo incendiato il mondo. Prometeo, del resto, non si distingueva dagli altri dei per po-

Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento « Sant'Anna », Pisa.

(1) H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p. 7 (trad. it. di P. Rinaudo: *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, con una *Presentazione* di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1990, p. XXVII).

tenza o arroganza, ma per la sua preveggenza e per il suo amore per gli uomini: e non provocava catastrofi ecologiche proprio in virtù della sua previdente razionalità rispetto allo scopo, ovvero della sua intelligenza tecnica: questa, però, è da tenere rigorosamente distinta dal suo amore per gli uomini, come il mezzo è da tenere separato dal fine. Il dono prometeico del fuoco, in altri termini, era stato benefico agli uomini non semplicemente perché Prometeo era ben intenzionato, ma perché egli aveva avuto, in più, l'avvedutezza di fornire istruzioni tecniche per il suo uso. E lo Zeus che lo aveva messo in catene, ma che aveva timore della sua capacità di previsione, non si può identificare tanto con la natura come oggetto di tecnica, quanto con la natura nel suo aspetto numinoso e misterioso, nella potenza della sua datità: non a caso, neppure Zeus era in grado di privare gli uomini del fuoco che era stato loro donato. Ma che cosa sta succedendo al Prometeo contemporaneo? È forse diventato dissennato ed « epimeteico », al punto di colmare gli uomini di doni potenzialmente letali senza più dare istruzioni per il loro uso? Oppure non ama più l'umanità?

Per Jonas, dalla situazione del nostro tempo sorge la necessità di un'etica della responsabilità per un Prometeo divenuto paradossalmente imprevedente e scatenato: ma fino a che punto, possiamo chiederci, una esortazione morale, sia pure di nuovo genere, può rimediare alla mancanza di intelligenza tecnica, che conduce a usare mezzi i cui effetti sono sproporzionati al fine che ci si prefigge? Jonas ritiene che occorra formulare una nuova etica, richiesta dalla situazione, che regoli categoricamente l'impiego dei mezzi tecnici, finora di diretta pertinenza di imperativi ipotetici. Perché questo passaggio di consegne? Non è forse più possibile risolvere i problemi ambientali connessi all'uso inappropriato della tecnica con la tecnica stessa? Perché la vecchia etica, che Jonas vuole inficiata da antropocentrismo, non sarebbe più adeguata rispetto alle dimensioni dell'agire umano? (2). In realtà, il passaggio di consegne è plausibile, almeno in parte, soltanto se si presuppone, in virtù di un'implicita filosofia della storia, che lo sviluppo della tecnica abbia toccato un *maximum* oltre il quale esso non è più eticamente neutrale, e che, pertanto, non abbia più senso la distinzione fra imperativo categorico e imperativo ipotetico, o, se vogliamo, fra razionalità rispetto al valore e razionalità rispetto allo scopo. Ci si troverebbe, insomma, nella assoluta novità di una situazione escatologica. Non a caso, del resto, Jonas si riconosce debitore dell'escatologismo rivoluzionario di Marx, il quale fondava sulla situazione — e su un progetto storico inscritto nella necessità del processo — la possibilità di ammettere due etiche: una della transizione e una definitiva, alla fine dei tempi (3).

Come si vede, l'argomentazione di Jonas ruota attorno al presupposto implicito che la particolarità della situazione — anzi, di una specifi-

(2) H. JONAS, *op. cit.*, pp. 17-30 (4-13).

(3) *Ibidem*, pp. 45-46 (23).

ca situazione — sia in grado di dettare un'etica. Non ci si limita a riferirsi alla situazione intesa soltanto come dato di fatto con cui l'abilità o la prudenza devono fare i conti — limitatamente all'*hic et nunc* — nel perseguire un fine dato: il complesso di regole e di fini che si vorrebbe imposto dalla situazione non si esaurisce nella puntualità di quest'ultima, ma vorrebbe avere un valore, per così dire, trans-situazionale, in modo da attingere l'universalità di un'etica. Ora, possiamo chiederci, in che senso la situazione può « imporci » una condotta? In un primo senso, kantianamente, nel modo dell'imperativo ipotetico: (4) dato il fine, i mezzi per conseguirlo si possono reperire soltanto nella particolarità della situazione in cui tale fine va perseguito e realizzato. Questa, naturalmente, è una forma di razionalità rispetto allo scopo: chi vuole il fine deve accettare di vincolarsi al mezzo che ha al momento a disposizione e deve saper usare il mezzo stesso correttamente, cioè in modo adeguato e proporzionato al fine dato. Nella razionalità rispetto allo scopo — che è poi specifica della tecnica — i fini, peraltro, possono anche essere pensati come *situazionalmente* arbitrari, mentre è invece possibile discutere dell'appropriatezza del mezzo, non soltanto in relazione a ciò che è voluto, ma soprattutto rispetto a ciò che è a disposizione (5). La situazione, qui, è prescrittiva soltanto tecnicamente: gli scopi sfuggono alla valutazione dell'imperativo ipotetico della tecnica, e possono essere controllati, o limitati, soltanto dall'imperativo categorico, oppure da un'etica metafisica di stampo pre-umano, che fissi una volta per tutte la natura dell'uomo e quindi i fini che gli sono propri e leciti. Dunque, nel caso dell'imperativo ipotetico, è possibile sostenere che la situazione ci impone una condotta: ma la necessità dell'azione finalizzata allo scopo scelto è di tipo esclusivamente tecnico, e non morale. Siamo vincolati dalla limitatezza della situazione soltanto per quanto riguarda i mezzi a disposizione, e la loro effettiva impiegabilità in ordine allo scopo voluto: ma la situazione, se vagliata alla luce dell'imperativo ipotetico, non è certo in grado di dirci che cosa dobbiamo o non dobbiamo volere. Essa può imporci, condizionatamente, una condotta, ma non un'etica.

Perché la situazione sia in grado di imporci non soltanto una linea di condotta in relazione ai nostri scopi, ma, come vorrebbe Jonas, un sistema universale di valori, dobbiamo accettare di vedere il fine non come un prodotto misterioso del santuario dell'arbitrio, ma come sorgente dalla storicità della situazione stessa. In questo caso, però, ci troviamo di fronte ad un grave dilemma, dovuto al fatto che non si pretende sol-

(4) I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Id.*, *Werksausgabe* Bd. VII, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1974, p. 43 (trad. it. di P. Chiodi: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 41).

(5) Per tale questione, tipicamente weberiana, si rinvia all'ormai classico saggio di LÖWTH, *Max Weber und Karl Marx*, ora in K. LÖWTH, *Sämtliche Schriften*, Bd. V, *Hegel und die Aufhebung der Philosophie - Max Weber*, Stuttgart, Metzler, 1988, part. pp. 352-353 (trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, in *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967, pp. 44-45).

tanto di mostrare che la situazione, nella sua puntualità, può essere tecnicamente vincolante, ma si vorrebbe sostenere che una particolare situazione è in grado di dettare — da ora in poi — la normatività universale di un'etica. In questa prospettiva, non ci è possibile ammettere che la situazione in quanto tale è normativa: ciò significherebbe, infatti, che ogni momento storico, e dunque ogni situazione, è irripetibilmente perfetto e dotato di senso, tanto che sarebbe autocontraddittorio pretendere che uno qualsiasi di questi momenti sia in grado di elevarsi alla normativa trans-situazionalità propria di un'etica. In alternativa, si potrebbe ricorrere ad una filosofia progressiva della storia di stampo marxiano, che ci metta in condizione di valutare il passato e il presente in quanto conoscitori dello sviluppo necessario — in senso ontologico e assiologico — della storia. La situazione del presente, in quanto momento del compimento e del sapere assoluto, sarebbe in questo caso in grado di dettare trans-situazionalmente fini e valori di rilevanza universale: ma la super-soggettività e necessità del processo, che riesce ad essere tanto astuto da usare per i propri fini anche gli arbitri e le passioni individuali, renderebbe superfluo e autocontraddittorio ogni tentativo di formulare un'etica imperativa. Per maggior chiarezza, possiamo illustrare la tipologia appena delineata con la brutalità di uno schema, che mostri le possibili risposte alla domanda « in che senso la situazione può imporre una condotta? »:

a) per necessità tecnica (imperativo ipotetico). Ma questa non ha nulla a che vedere con la doverosità morale, la quale non inerisce all'appropriatezza dei mezzi in quanto tali, ma delimita categoricamente oppure metafisicamente i fini e i mezzi leciti;

b) per necessità onto-assiologica (panteismo, storicismo assoluto o progressivo), che rende superflua l'etica in quanto complesso di doveri eminentemente e inevitabilmente soggettivi.

Ora, come possiamo classificare criticamente l'etica per l'età tecnologica, imposta dalla situazione, che Jonas vorrebbe costruire? Essa è priva dell'incondizionatezza dell'imperativo categorico kantiano, in quanto si vuole, appunto, imposta da una situazione, la quale sarebbe, kantianamente, di interesse pratico soltanto dal punto di vista dell'imperativo ipotetico, condizionato esclusivamente per quanto concerne il mezzo. Non può neppure rientrare, d'altra parte, fra le etiche metafisiche di stampo pre-humeano, che si fondavano su un'essenza data una volta per tutte, e dotata di cogenza assiologica e ontologica: dal loro punto di vista sarebbe un controsenso affermare che una situazione, nella sua particolarità e storicità, sia in grado di fondare una nuova etica. Questa idea sarebbe accessibile soltanto alle filosofie progressive della storia proprie della sinistra hegeliana. E se davvero l'etica di Jonas fosse avvicinabile a quest'ultima corrente di pensiero, rischierebbe di venir investita dalla sua stessa problematicità: in che punto, e in virtù di che cosa, la supersoggettiva necessità storica si trasforma in soggettiva necessità morale?

In tale prospettiva, la questione fondamentale su cui sta e cade il pensiero di Jonas è ancora la seguente: in base a che cosa è possibile

fondare un'etica — anzi, una nuova etica — a partire dalla situazione? Questa domanda può essere articolata in una *quaestio facti* di carattere storico-antropologico, e in una *quaestio juris*, di carattere più strettamente speculativo. Innanzitutto, in virtù di che cosa siamo in grado di sostenere, con Jonas, che la nostra condizione è assolutamente nuova? Inoltre, com'è possibile fondare un'etica normativa su una situazione di fatto, nonostante che la cosiddetta legge di Hume vieti di fondare il dover essere sull'essere?

2. Necessità morale e situazione fattuale: l'etica della catastrofe.

Jonas tenta esplicitamente di aggirare la legge di Hume per costruire una onto-assiologia metafisica della perfezione dell'essere: a questo scopo, egli riduce il divieto humeano di fondare ontologicamente l'assiologia a una affermazione metafisica di carattere tautologico, perché, dal suo punto di vista, nel momento in cui l'essere è stato privato di valore da parte di un'ontologia scienziata, non può che seguirne che l'essere non fonda il dovere (6). E la maieutica assiologica del nostro tempo ci dovrebbe mettere in grado di contrapporre un'altra metafisica. Ma lo spettro polemico che Jonas pretende di aver esorcizzato non ha nulla a che fare con la legge di Hume, che riguarda il carattere logicamente contraddittorio della fondazione del dover essere sull'essere. Se infatti l'essere che si vorrebbe imposto da un dover essere c'è già, il dover essere è superfluo; e se quest'essere non c'è, o può non esserci, il dover essere che si pretende sostenuto dall'essere è infondato. Questa incapacità di affrontare la legge di Hume sul suo terreno inficia gravemente l'edificio speculativo di Jonas anche per quanto concerne la ricognizione e la descrizione delle condizioni storico-antropologiche che dovrebbero avere conseguenze eticamente prescrittive. Come avremo modo di vedere, *Das Prinzip Verantwortung* trapassa continuamente e surrettiziamente dal fatto al presunto valore, e, pur volendo imporre un'etica di prescrizioni pesantemente contenutistiche, fatica anche a isolare con rigore la struttura ontologica che dovrebbe assurgere a dignità assiologica.

Jonas afferma, da un punto di vista storico-antropologico, che la nostra condizione è assolutamente originale innanzitutto per le nuove e sempre maggiori dimensioni della tecnologia, sia per quanto riguarda l'applicazione cumulativa su larghissima scala di tecniche relativamente antiche, sia per quel che concerne l'apertura alla manipolazione di regioni dell'essere prima inaccessibili, com'è nel caso dell'ingegneria genetica. E proprio la tecnologia, con i suoi sviluppi planetari e non del tutto prevedibili, ci fa balenare incontro il futuro, in un modo inusitato, appunto perché gli effetti della tecnica sono cumulativi, a lungo termine e non del tutto prevedibili e controllabili (7). I nostri nuovi poteri, con la

(6) H. JONAS, *op. cit.*, pp. 91-94 (55-56).

(7) *Ibidem*, pp. 26-38 (10-18).

loro capacità di determinare il futuro, ci dovrebbero imporre nuovi doveri (8). Questa, tuttavia, è una novità solo sul piano quantitativo, e non su quello qualitativo: il futuro, come futuro su cui dobbiamo decidere e su cui possiamo fare previsioni, è sempre stato presente all'uomo, anzi, senza un futuro, il problema etico non sarebbe neppure proponibile in tutta l'ampiezza della sua connessione alla prassi. Infatti, la domanda « che cosa devo fare? » può essere posta al presente indicativo — e non soltanto al condizionale passato — solo da un essere libero e temporale anche nel modo del futuro: il problema etico non avrebbe senso immediatamente pratico né per un essere determinato una volta per sempre, né per un Dio che vivesse nell'eternità, come perfezione di un *nunc stans* che non ha bisogno di imperativi morali perché è istantaneamente perfetto.

Jonas ritiene che il futuro che si prospetta all'uomo tecnologico abbia una specificità, perché esso mette in gioco la stessa immagine dell'uomo, e pone dinanzi alla necessità di salvaguardare l'integrità dell'essere (9). Ora, questa affermazione è gravemente contraddittoria: infatti, è possibile sostenere che il mutare della situazione richiede una nuova etica soltanto col presupposto di una antropologia radicalmente storicistica, in base alla quale non esista, al di là della condizione umana, un'immagine perenne dell'uomo. Da questo punto di vista, il dovere di salvaguardare l'immagine dell'uomo è senza oggetto. Se poi per immagine dell'uomo non si intendesse un'idea ontologica, ma un modello assiologico, si dovrebbe anche riconoscere che questo modello è sempre stato in pericolo: l'ingegneria genetica è soltanto una nuova tecnica, più raffinata e di effetti più duraturi, che può venir impiegata per una strumentalizzazione e manipolazione dell'uomo da parte dell'uomo antica quanto l'umanità stessa. E se, con linguaggio heideggeriano, si parla di salvaguardia dell'integrità dell'essere, si fa un'affermazione che, presa alla lettera, è senza significato morale, a meno che non si voglia aderire ad una onto-assiologia di tipo tomista: se l'essere, infatti, è heideggerianamente posizione e dato di fatto non concettualizzabile, in virtù della cosiddetta differenza ontologica (10), e non è dotato in quanto tale di una struttura concettuale stabile, la sua integrità è per noi assolutamente intangibile, perché qualsiasi configurazione di cose — anche un universo disintegrato in atomi — è sempre essere. Lo stesso Jonas, del resto, si rende conto di questo problema e tenta di formulare una onto-assiologia che cerca di mantenere la libertà dell'essere rispetto alle pretese della metafisica e nello stesso tempo vuole strutturarla in modo da renderlo determinato, e determinatamente normativo.

Per costruire un simile edificio, Jonas deve innanzitutto fare i conti con l'intera etica della tradizione precedente, da lui condensata in una sorta di tipo ideale che, proprio per l'ampiezza dell'oggetto a cui dovrebb-

(8) *Ibidem*, pp. 54-56 (29-30).

(9) *Ibidem*, p. 8 (XXVIII).

(10) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 1979, p. 4 (trad. it. di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 19).

be applicarsi, è gravemente esposto al rischio di apparire come un idolo polemico evocato *ad hoc*. In ogni modo, dal suo punto di vista, l'etica tradizionale si caratterizzava perché vedeva la condizione umana — come natura dell'uomo e delle cose — data una volta per tutte; e in base a questa dataità veniva determinato il bene umano; ma la portata dell'agire umano e quindi della responsabilità erano rigorosamente circoscritti, proprio perché si credeva di avere a che fare con una natura assolutamente immodificabile e permanente (11). Proprio per questo motivo, l'etica era di casa esclusivamente nello spazio umano, identificato come ambito del mutevole, e la *techné* era moralmente irrilevante, perché così primitiva da non modificare la natura (12). Questa spiegazione strutturale della cosiddetta etica tradizionale ignora il fatto che l'uomo, come del resto ogni altro essere vivente, è da sempre in costante interazione con la natura, tanto che non è nemmeno possibile parlare di una natura « pura » e « incontaminata »: basti pensare, del resto, alle profonde modificazioni dell'ambiente avvenute nei millenni pre-tecnologici (la catastrofe ecologica di cui reca i segni l'isola di Pasqua, il disboscamento del meridione d'Italia e dell'interno della Spagna, l'espansione dell'agricoltura a spese delle antiche foreste dell'Europa centrale, e così via). Da questo punto di vista, non si può sostenere che la natura dell'agire si sia modificata *qualitativamente* tanto da richiedere una nuova etica. Inoltre, questa spiegazione lascia da parte una questione importante: quella del nesso tra soggettività, libertà e consapevolezza, in base al quale soltanto, fra l'altro, è possibile una imputazione di responsabilità. Si può dare un'etica unicamente nei confronti di ciò che non è necessitato e che rientra nelle possibilità di scelta consapevole dell'uomo: la tecnica, come perseguimento di fini umani per mezzo di leggi naturali, è eticamente neutrale solo per quanto riguarda le leggi naturali stesse, e rientra nell'etica per quel che concerne il giudizio sui fini. La produzione tecnica, in altri termini, è regolata non soltanto dalla sua propria razionalità rispetto allo scopo, che le impone l'adeguatezza e la proporzione dei mezzi ai fini, ma anche dall'etica, per quel che concerne la liceità dei fini stessi: e la distinzione fra questi due modelli concorrenti — che non sono, però, in opposizione fra loro — è dovuta al grado di libertà, che è assai superiore nella selezione dei fini che non nella scelta dei mezzi, ove si deve fare i conti con le leggi e i materiali che la natura mette a disposizione. Questa distinzione sarebbe superflua soltanto per un essere onnipotente, che fosse in grado di creare dal nulla semplicemente in virtù della sua parola. Quanto detto accomuna perfino Kant e Aristotele: per Kant, la regola di abilità offerta dall'imperativo ipotetico non è affatto isolata nella propria neutralità, perché i fini dell'imperativo ipotetico sono controllabili dall'imperativo categorico, il quale fissa il limite di tutti i fini possibili, e cioè l'essere razionale come fine in sé (13); per Aristote-

(11) H. JONAS, *op. cit.*, p. 15 (3).

(12) *Ibidem*, pp. 22-25 (7-9).

(13) I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit. p. 61 (trad. it. p. 63).

tele, la *phronesis* comanda anche sull'attività poietica, perché il fine della *poiesis* è solo un fine in senso relativo, mentre fine in senso assoluto è solo la felicità, come buona condotta guidata dalla saggezza (14). Anche il fatto che oggi l'estensione della tecnica abbia condotto l'agire collettivo ad incidere sulla natura in misura maggiore che in passato non può immediatamente condurre alla fondazione di un'etica, a meno che non si riesca ad equiparare teoreticamente l'ipotetico « soggetto » dell'agire collettivo alla libera soggettività dell'individuo protagonista della cosiddetta etica tradizionale, per la quale si dava responsabilità solo dove c'era libertà e deliberazione consapevole. Ma con questi presupposti non è possibile vedere coerentemente nella società un soggetto di imputazione morale, a meno di non accettare un olismo metafisico organicistico che consideri la comunità come una sostanza-soggetto la quale ricomprenda in sé gli individui. Dal punto di vista strettamente pratico, l'agire collettivo potrebbe essere fatto oggetto di valutazione morale e di imputazione di responsabilità soltanto se non si presentasse come un aggregato di azioni individuali eterogenee, e dirette dalla consapevolezza degli agenti agli scopi più vari, ma fosse attribuibile a una sola persona. Non a caso, lo stesso Jonas dichiara accettabile tutto lo strumentario economico, politico, sociale, culturale e istituzionale che caratterizzava il socialismo reale, purché lo si privi della sua carica utopica e lo si utilizzi per limitare lo sviluppo (15). Ma anche se si realizzasse questo dispotismo ecologista, che dovrebbe essere, per forza di cose, su scala mondiale, si potrebbe parlare di responsabilità nell'agire collettivo soltanto nell'ipotesi più che orwelliana di un totalitarismo talmente perfetto e capillare da non lasciare all'individuo il benché minimo spazio di decisione e di iniziativa propria. Ci dovrebbe essere, in altri termini, un *Grande Fratello* che fosse letteralmente onnipotente ed onnisciente, in grado di decidere, e di far rispettare esattamente tutte le sue decisioni, su tutto quanto avviene nella società (16). Un simile dispotismo, per di più, non si esaurirebbe nella provvisorietà di una restaurazione, ma sarebbe destinato a durare per sempre, a causa dell'irreversibilità del progresso della tecnica, le cui invenzioni — se abbandonate alla spontaneità sociale — non si possono « disinventare »: ci sarà sempre necessità di un controllo etico-politico dello sviluppo e delle applicazioni della tecnologia, una volta superato il punto di frattura epocale che staremmo attualmente vivendo. Tutto questo, peraltro, non garantisce affatto che un ipo-

(14) ARISTOTELE, *Eth. Nic. Z 2*, 1139 b. La versione di riferimento è quella di M. Zanatta, *Etica nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1986.

(15) H. JONAS, *op. cit.*, p. 270 (193).

(16) Sull'impossibilità di questo tipo di controllo totale della società, che comporterebbe una pianificazione capillare, v. fra l'altro F.A. v. HAYEK, *Socialist Calculation I: The Nature and History of the problem, Socialist Calculation II: The State of the Debate, Socialist Calculation III: The Competitive « Solution »*, in *Id.*, *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, pp. 119-208.

tetico despota ecologista si comporti in modo responsabile di fronte alla natura, dal momento che il suo comportamento non sarebbe necessitato, ma regolato soltanto da un'etica.

A questo punto, può essere criticamente produttivo chiarire la concretezza della proposta etica di Jonas con due esperimenti mentali, certamente fantascientifici, perché basati su ideali situazioni-limite, ma legittimi in quanto lo stesso Jonas — come avremo modo di vedere — articola il suo discorso sulla base di una minaccia apocalittica che, almeno per il momento, è ancora nel regno dell'iperbole. Il primo esperimento mentale si ispira ad una catastrofe ambientale, e quindi civile, causata dall'uomo pre-tecnologico: quella che è stata ipotizzata come spiegazione dell'enigma delle città maya abbandonate. I maya, a quanto sembra, pur avendo una sviluppatissima e raffinata civiltà urbana, possedevano una agricoltura che non conosceva né l'aratro, né la rotazione agraria: per questo, incendiavano di anno in anno sempre nuovi tratti di foresta e li coltivavano finché il terreno non si esauriva; e quando, con l'andare del tempo, i campi si fecero troppo lontani dalle città, essi, spinti dalla carestia, dovettero abbandonare le loro città e ricostruirle altrove (17). Nella prospettiva del senno del poi, il rimedio alle difficoltà connesse all'applicazione su larga scala di una tecnologia primitiva e sproporzionata rispetto al fine non sarebbe stato un'etica, ma una tecnica più raffinata ed appropriata: ma che cosa avrebbe detto un ipotetico Jonas maya? Lo Jonas contemporaneo sostiene una sorta di euristica della paura (18), estesa dalla immediatezza dell'individuo hobbesiano alla totalità, tutt'altro che immediata, della specie e della natura, in virtù della quale può permettersi di affermare che nelle cose caratterizzate da un potenziale apocalittico si deve attribuire alla previsione di sventura un peso maggiore che alla previsione di salvezza (19). È preferibile, dunque, limitare prudentemente l'innovazione e l'applicazione della tecnologia, anche se questa fosse in grado di migliorare la condizione umana, quando le conseguenze di un eventuale fallimento fossero eccessivamente onerose per l'ambiente e per la cosiddetta immagine dell'uomo. Ma, adottando questa prospettiva, lo Jonas maya avrebbe preferito imporre dispoticamente restrizioni e autolimitazioni, ove ci sarebbe stato bisogno, piuttosto, di una tecnologia migliore, e dell'audacia dell'innovazione. È vero che lo Jonas contemporaneo sostiene una posizione conservatrice in nome di un implicito presupposto escatologico, ma nulla assicura che noi siamo tecnologicamente alla fine della storia, invece che in una situazione di stallo analoga a quella degli antichi maya.

Il secondo esperimento mentale presenta a Jonas il seguente caso critico: un nazismo perfetto, che domina una metà dell'umanità, pone all'altra metà un *ultimatum* che pretende una resa senza condizioni, minacciando altrimenti una guerra totale, nucleare, batteriologica e chimi-

(17) C.W. CERAM, *Civiltà sepolte*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 339-350.

(18) H. JONAS, *op. cit.*, pp. 63-64 (35).

(19) *Ibidem*, p. 70 (39).

ca, alla quale potrebbe seguire una catastrofe ecologica e antropologica. Che fare? Chi avesse un modello puramente assiologico della dignità dell'uomo sceglierebbe di resistere, nonostante la minaccia apocalittica: Jonas, invece, sarebbe gravemente imbarazzato, perché la sua natura umana muta ontologicamente in base alla sua condizione, ed è priva di un fondamento assiologico che viva nel regno del puro dover essere. E qui il conservatorismo per partito preso dell'euristica della paura si troverebbe in una posizione perfettamente ancipite, fra umanità in senso meramente biologico e umanità in senso meramente assiologico. Come si potrebbe aiutare, del resto, l'elegante veste heideggeriana di un'affermazione del tipo « sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco » (20). Come potremmo, infatti, sapere che qualcosa è in pericolo senza averne già il concetto, ontologico o assiologico che sia? E ancor meno ci aiuta l'affermazione secondo cui in rapporto con il nulla ogni alcunché rappresenta una grandezza infinita (21). Se il nulla è, indeterminatamente, il contraddittorio dell'essere, non può affatto servirci da controfattuale assiologico, anche perché una *creatio nihili* è tecnicamente impossibile; se invece per nulla si intende, determinatamente, il mancare di qualcosa — e qui sarebbe meglio dire, aristotelicamente, privazione (22) —, allora occorre anche addurre, sul piano assiologico, il motivo per cui questa cosa determinata dovrebbe continuare ad essere. Jonas, tuttavia, oscilla continuamente, in maniera sofistica, fra queste due accezioni di nulla, fondando il valore dell'essere determinato sulla priorità dell'essere indeterminato rispetto al nulla, priorità che viene basata, del resto, su una petizione di principio: qualsiasi cosa è meglio di nulla semplicemente perché c'è. E anche il fatto che solo dall'essere si possa porre il problema del valore, non fonda assolutamente il valore dell'essere. Inoltre, dal momento che il preteso valore fondato ontologicamente è una indeterminata capacità di valore, esso non è affatto in grado di sostenere nessun principio etico dotato di contenuto (23). Ed è altrettanto vago da risultare vuoto il discorso secondo cui il valore o bene è l'unica cosa che a partire dalla sua stessa possibilità rivendica l'esistenza (24): come si può dire che il bene è una cosa? E perché questo bene vuoto dovrebbe essere proprio l'umanità così com'è? E la possibilità — dal momento che qui si tratta di una onto-assiologia — dove sta? Nel mondo delle idee?

L'incapacità di superare la legge di Hume conduce Jonas ad affermazioni di questo genere: il fatto che qualcosa — ad esempio, la felicità — sia voluto universalmente, implica che, essendo questo volere non ar-

(20) *Ibidem*, pp. 63-64 (35).

(21) *Ibidem*, pp. 82-83 (48).

(22) M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1975, pp. 180-182 (trad. it. di F. Longato: *Metafisica e metapolitica*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 164-166).

(23) H. JONAS, *op. cit.*, p. 96 (58).

(24) *Ibidem*, pp. 96-100 (58-61).

bitrario, sia fondabile un dovere di rispettare, negli altri, il corrispondente diritto (25). Una simile tesi, oltre a saltare brutalmente dal fatto al valore, lascia del tutto imprecisati i limiti del presunto diritto. Siamo, insomma, nel caso che Kant illustrava con l'impegno di Francesco I nei confronti di Carlo V: « Ciò che mio fratello Carlo vuole (Milano), lo voglio anch'io » (26). E ancora: il fatto che l'ente in sé emani un dover essere, è per Jonas mostrato dal neonato. Qui, sostiene Jonas, col suo linguaggio pregno di cascami heideggeriani, l'essere di un ente, sul piano ontico, « postula » in modo immanente ed evidente un dovere da parte degli altri, e lo postulerebbe anche se la natura non venisse in soccorso di questo dovere con gli istinti e i sentimenti (27). Ora, sempre che l'essere di un ente sia in grado di postulare da sé solo alcunché, qui si può sostenere al massimo che l'essere del neonato « postula » non un dovere — che potrebbe anche essere trasgredito, pur essendo valido, in tutti i casi noti — ma un agire degli altri. Un ente effettuale richiede, se proprio dobbiamo usare questo linguaggio, dei fatti, non dei valori. Il fatto che io abbia bisogno di cento talleri non implica che abbia in tasca il relativo mandato di pagamento, né che questo fantomatico mandato possa effettivamente venir riscosso. In ogni modo, Jonas costruisce l'autorità dell'uomo politico ecologista, legittimato ad usare i ben collaudati strumenti del socialismo reale (28), e la nobile menzogna di platonica memoria (29), su questo modello paternalista (30), coll'implicito, e non ulteriormente fondato, presupposto che i sudditi, adulti, siano di fronte a lui come dei neonati.

Queste gravi debolezze argomentative rendono assai sospetto il tentativo di Jonas di fondare ontologicamente nella storicità della situazione l'imperativo contenutistico che vi debba essere un'umanità (31), e di dargli di una cogenza assoluta e incondizionata. In fondo, una posizione di tipo kantiano — e, entro certi limiti, anche weberiano — riesce a padroneggiare il problema dell'impiego della tecnologia in modo assai più rigoroso e coerente, perché sfugge alle forche caudine della legge di Hume rifiutando consapevolmente ogni fondazione ontologica dell'assiologia; la distinzione fra imperativo ipotetico e imperativo categorico, inoltre, impedisce di mescolare in modo spurio la doverosità morale con la necessità tecnica. In concreto, una reale minaccia apocalittica potrebbe certo imporci ciò che è tecnicamente necessario, come avviene, del resto, in tutti i casi in cui la nostra razionalità rispetto allo scopo fa i con-

(25) *Ibidem*, pp. 146-147 (95-96).

(26) I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Id.*, *Werkausgabe* Bd. VII cit., p. 237 (trad. it. di F. Capra: *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 35).

(27) H. JONAS, *op. cit.*, pp. 235-236 (163).

(28) *Ibidem*, pp. 256-271 (182-194).

(29) *Ibidem*, pp. 265-267 (190-191).

(30) *Ibidem*, pp. 189-198 (128-135).

(31) *Ibidem*, pp. 86-92 (51-55).

ti con la situazione; ma non si può pretendere che essa sia in grado di abrogare logicamente la legge di Hume e di abolire la distinzione fra imperativo ipotetico e imperativo categorico, fra razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore, e fra necessità tecnica e dignità di un dovere liberamente scelto. Jonas, tuttavia, mira a superare la tradizionale connessione tra responsabilità, consapevolezza e libertà, per poter rendere oggetto di etica anche i risultati, non voluti dagli agenti, dell'agire collettivo; e riconnette l'ontologia alla morale in modo tale che la responsabilità dell'uomo rispetto alla natura conduca ad un dovere dell'umanità di essere, e di essere così com'è. Il punto problematico della sua argomentazione è proprio il soggetto morale, la cui libertà è il presupposto indispensabile perché la costruzione di un'etica non sia un'impresa autocontraddittoria. Ora, questa libertà deve essere dotata di un contenuto ontologico, in modo che ciò che è imposto dalla situazione, o anche dal dispotismo paternalistico di un tiranno ecologista, non sia semplicemente il frutto della necessità tecnica, o della coazione e dell'inganno politico, ma abbia una sua dignità etica a prescindere dalla volontà dell'agente: non a caso, Jonas trasforma il soggetto nel supremo organo della natura (32). Questa ontologizzazione, però, non dà affatto al soggetto un contenuto essenziale di carattere onto-assiologico, perché lo stesso tentativo di costruire una nuova etica in quanto imposta dalla situazione, presuppone l'assenza di una natura umana metafisicamente data.

Che utilità può mai avere una fondazione ontologica, che pretende di categorizzare un imperativo ipotetico e di inscrivere nell'essere, ma in modo che esso sia privo di qualsivoglia contenuto determinato? In effetti, è pensabile un caso critico in cui l'adozione del modello di Jonas sarebbe discriminante: se un'immaginaria assemblea di tutta l'umanità venisse posta dinanzi all'*aut-aut* fra un tenore di vita che garantisca indipendenza e dignità soltanto agli uomini ora esistenti, e un dispotismo ecologista che permetta la sopravvivenza biologica dell'uomo, ma a prezzo di trasformare il mondo in un luogo di miseria e di oppressione perpetua, allora la decisione finale potrebbe essere molto diversa a seconda che si adottasse una assiologia pura — non importa, in questa sede, di che tipo — oppure l'onto-assiologia di Jonas. Nel primo caso, coloro che esistono al momento potrebbero, ad esempio, decidere di conservare il proprio tenore di vita senza più riprodursi, in modo da non avere doveri nei confronti di discendenti la cui libertà sarebbe comunque calpestata, nella convinzione che una sopravvivenza meramente biologica di un'umanità votata per sempre all'oppressione e alla miseria sarebbe priva di senso e di valore. Invece, la scelta di coloro che aderissero all'etica di Jonas sarebbe obbligata: conservare l'umanità, anche contro la volontà dell'umanità stessa, pagando il grave prezzo di un dispotismo perpetuo e privo, oltre tutto, del conforto della speranza escatologica

che avrebbe dovuto animare i socialismi reali. La possibilità della prima opzione è irrealistica quanto l'idea fantascientifica di una assemblea dell'umanità la quale decida unanimemente che nessuno più si riproduca, e sappia rispettare la propria decisione; ma la seconda opzione è gravemente contraddittoria nei suoi presupposti filosofici, in quanto la sua fondazione ontologica è costretta a oscillare continuamente fra storicismo assoluto e metafisica della natura. Infatti, essa deve far riferimento alla situazione storica e alla sua presunta novità, ma senza conoscere più, marxianamente, il significato e il fine della storia; e deve far riferimento al senso etico della natura, ma senza avere più, aristotelicamente, una conoscenza metafisica del contenuto razionale della natura stessa. In questo modo, essa pretende di imporre l'assoluto dovere di salvaguardare un essere che è teoreticamente privo di contenuto, e praticamente identico a ciò che di fatto esiste ora. E questa oppressiva vuotezza ha forse senso soltanto come velo fallace di parvenze speculative che avvolge e nobilita la nudità del *factum brutum*, al servizio di un conservatorismo tanto opulento nella sua veste filosofica quanto acritico nei suoi fondamenti logici e assiologici.

Summary — Jonas asserts that the impact of the industrial applications of technology on the environment modifies, by its apocalyptic potential, human condition in so radical a way as to impose the necessity of a new ethics. This thesis is debatable from a dual point of view: in the first place, on the factual plan, one can ask oneself if the interaction and the environmental modification even massive be only a peculiarity of man, and of the

technological man, and, moreover, if indeed our difficulties be only due to a quantitative excess of technology, and not also to its qualitative shortage. In the second place, in the background of the so-called law of Hume, that logically forbids to found to be on must be, one can doubt that a categorical imperative — that is a moral and not merely a technical necessity — may validly be inferred from a factual situation.

(32) *Ibidem*, pp. 138-145 (89-94).